

MENELUSURI KONSEP MODERNITAS DALAM DINAMIKA PEMIKIRAN

Ahmad Efendi

(Dosen PAI STIT Aqidah Usymuni Terate Sumenep)

Abstract

This paper entitled "Tracing the concept of modernity in the Dynamics of Thought". Modernity is a historical phenomenon and it is always interesting to be discussed, as it relates to the past, the present and the future. This paper traces characteristic of modernity in evolving of thought. The emergence of modernity since the 16th century is characterized by the philosophical ideas that are different from the previous period that reason have a high position and avoid dependence on religion. The characteristics of modern humans from the time is they who are able to think himself with scientific and rational. Something beyond reason and the physical is a myth and fantasy. While modernity in contemporary Islamic thought related with the intellectual awakening of Islam, that is reformulating the perspective of Muslims to the principal teachings of Islam and eliminating taqleed and ta'sub.

Key Word: *Modernitas, Dinamika Pemikiran, Perspektif Muslim*

Abstrak

Tulisan ini berjudul "Menelusuri konsep modernitas dalam Dinamika Pemikiran". Modernitas adalah fenomena historis dan selalu menarik untuk didiskusikan, karena berkaitan dengan masa lalu, masa kini dan masa depan. Makalah ini menelusuri karakteristik modernitas dalam evolusi pemikiran. Kemunculan modernitas sejak abad ke-16 dicirikan oleh ide-ide filosofis yang berbeda dari periode sebelumnya yang alasannya memiliki posisi tinggi dan menghindari ketergantungan terhadap agama. Ciri-ciri manusia modern sejak saat itu adalah mereka yang mampu berpikir tentang dirinya secara ilmiah dan rasional. Sesuatu di luar nalar dan fisik adalah mitos dan fantasi. Sedangkan modernitas dalam pemikiran Islam kontemporer terkait dengan kebangkitan intelektual Islam, yaitu merumuskan kembali perspektif umat Islam terhadap ajaran utama Islam dan menghilangkan taklid dan ekstrim.

Kata Kunci: *Modernitas, Dinamika Peikiran, Perspektif Muslim*

A. Pendahuluan

Perbedaan dalam memaknai modernitas di kalangan para ahli fikir menjadi hal yang lumrah dan bisa diterima akal. Hal ini karena mereka senantiasa besentuhan dengan keadaan yang berlaku di alam sekelilingnya. Begitu juga dengan perkembangan ilmu dari masa ke masa senantiasa berbeda dari satu dengan yang lain. Pada kenyataannya, kewujudan peradaban Islam sehingga mencapai masa keemasan pada masa dahulu dapat dikatakan dipengaruhi oleh peradaban Yunani, tetapi bukan berarti ia hanya meniru daripadanya. Peradaban Islam mempunyai ciri khas di mana aspek ketuhanan yang transenden (di luar akal manusia) itu tetap berada pada tingkat yang paling tinggi. Peradaban Islam masih mempunyai landasan dan komitmen yang kuat terhadap adanya kekuasaan dan keagungan Tuhan Yang Maha Bijaksana. Begitu halnya dengan peradaban Yunani yang mempunyai hubungan dengan peradaban sebelumnya. Pengaruh-mempengaruhi antara satu peradaban dengan peradaban lain sudah menjadi suatu keniscayaan (*daruriy*). Dengan demikian, konsep modernitas senantiasa lahir dalam setiap peradaban dan mempunyai ciri khas masing-masing. Makalah ini coba menelusuri modernitas dari dua arus pemikiran, yaitu filsafat modern dan pemikiran Islam kontemporer.

B. Memahami Modernitas dari Aspek Etimologi

Istilah modernitas (*modernity*) berasal dari perkataan Latin yaitu *modernus*, berasal dari kata *modo* yang artinya baru (*recently, just now*), yang turut dikaitkan dengan perkataan *hodie* (berasal dari *hodie* yang berarti *today*). Perkataan tersebut mulai digunakan pada abad ke-5 A.D. Terdapat istilah-istilah lain yang berkembang dari akar kata tersebut seperti *modernitas* (*modern time*) dan *moderni* (*men of today*) setelah abad ke-10 Masehi.¹ Sedangkan istilah *modern* sendiri juga berasal dari kata Latin *moderna* yang artinya sekarang, baru atau saat ini.² Dalam kamus bahasa seperti *Longman Dictionary of Contemporary English*, perkataan modernitas diartikan sebagai *the quality of being modern: a conflict between tradition and modernity*.³ Sedangkan kata modernitas dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan kata "*al-hadâthah*".⁴ Kata ini adalah bentuk masdar dari kata *hadatha, yahduthu, hudûthan wa hadâthah*, yang bermakna lawan dari kata *qadama* (dahulu). Kata *hadâthah* yang bentuk jamaknya adalah *hadâthât* (digunakan dalam sastra dan seni) merupakan sebuah istilah yang disandarkan kepada beberapa bentuk perubahan yang mengarah kepada pembaharuan dan melampaui masa klasik dalam sastra Barat dan telah terlihat dampaknya dalam sastra Arab modern, khususnya setelah perang dunia kedua; kemunculan istilah modernitas ini tidak diterima oleh sebahagian golongan tetapi golongan lain menerimanya, baik menggantinya dengan istilah pembaharuan atau pun dengan ungkapan untuk kebenaran sebuah seni.⁵

Kata *al-hadâthah* (modernitas) sendiri mempunyai dua makna sebagai berikut:
Pertama, menunjukkan kebaruan (*al-jiddah*), misalnya:

Artinya:

اهتم الناس بالحاسب الآلي لحدائته

Masyarakat serius mempelajari ilmu komputer disebabkan kebaruannya.

Kedua, menunjukkan umur seorang pemuda (*sin al-shabâb*), misalnya:

Artinya:

جند عدد من الصبيان وأرسلوا الى الجبهة بالرغم من سنهم حداثة

Sebahagian daripada pemuda dilatih ketenteraan untuk dikirim ke medan pertempuran meskipun umumnya masih muda.⁶

Secara etimologi, definisi di atas menunjukkan bahwa tidak adaperbedaan yang signifikan mengenai pengertian modernitas dalam bahasa Latin dan Arab. Kedua-duanya memberikan definisi sama yang menunjukkan kepada kebaruan atau kini tanpa merujuk kepada suatu peradaban tertentu. Munculnya sesuatu yang baru selalunya merupakan ubahsuai dari sesuatu yang lama. Begitu juga dengan sesuatu yang baru senantiasa diubahsuai dengan sesuatu yang lebih baru lagi dan seterusnya. Dengan demikian, memberikan definisi terhadap istilah modernitas tidak semudah menyebutnya, karena modernitas merupakan fenomena sejarah dan bergerak mengelilingi kehidupan manusia. Modernitas wujud dalam lipatan sejarah yang bermula daripada masa lalu, masa sekarang dan menuju ke masa hadapan. Maka,

¹ Krishan Kumar, *From Post-industrial to Post-modern Society: New Theories of the Contemporary World*, (USA: Blackwell Publishers, 1995), hlm. 67.

² Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011), hlm. 2.

³ *Dictionary of Contemporary English*, (England: Person Education Limited, 2003), hlm. 1059.

⁴ *Qâmûs Ilyâs al-'Asrî*, (Bayrût: Dâr al-Jayl, 1986), hlm. 478.

⁵ Ayd, Ahmad, Ahmad Mukhtar, Jaylânî Ibn Haj Yahyâ, Dawd 'Abduh, Sâlih Jawwad Ta'muh dan Nadim Mura'shilî, *Al-Mujamal-'Arabî al-Asâsî*, (Tûnis: Al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqâfah wa al-'Ulûm li al-Durûs, t.th.), hlm. 296.

⁶ *Ibid.*, hlm. 296.

definisi modernitas senantiasa berbeda dari masa ke masa berlandaskan kepada keadaan yang melingkunginya.

C. Modernitas dalam Pemikiran Filsafat Modern

Modernitas di Barat pada abad modern telah melahirkan ide-ide baru yang dianggap berlawanan dengan kebenaran dogmatik yang bersumber dari agama. Perubahan cara pandang tradisional kepada berfikir rasional-materialistik merupakan ciri khas modernitas abad modern. Sejak zaman Descartes pada abad ke-16 Masehi, rasio mempunyai kedudukan lebih tinggi daripada iman, dan kedudukan Tuhan digantikan dengan peranan akal. Dalam filsafat Descartes yang termasyhur, yaitu *cogito ergo sum* (saya berfikir maka saya ada) menunjukkan bahwa rasio dapat melakukan segalanya tanpa memerlukan wahyu dan manusia menjadi pusat dari segala sesuatu. Abad ke-16 Masehi ini merupakan kebangkitan pandangan rasional dan kejatuhan pandangan dunia terhadap agama, sehingga banyak ahli sejarah yang mencatat bahwa pada abad tersebut merupakan awal kemunculan ide-ide modernitas. Dalam hubungannya dengan kemunculannya, Jurgen Habermas menjelaskan bahwa modernitas mempunyai tiga premis nilai utama:

Pertama, mengutamakan kesadaran diri sebagai subjek, yaitu memperhatikan tentang hak-hak asasi, fungsi ilmu pengetahuan, otonomi pribadi dan demokrasi.

Kedua, mempunyai sikap kritik, menjauhi persangkaan dari tradisi serta mempunyai semangat untuk mengkaji penghayatan.

Ketiga, bersifat progresif, yaitu melakukan pembaharuan secara kualitatif seperti kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, bentuk-bentuk organisasi sosial modern, kesadaran mengenai pentingnya transformasi sosial bahkan revolusi.⁷

Modernitas secara luas dianggap sebagai perubahan-perubahan sosial dan budaya yang terjadi pada abad ke-16 Masehi dan tentu saja ia terikat dengan masyarakat kapitalis-industri, yaitu sebagai masyarakat pembaharu terhadap tradisi, mewujudkan kemapanan sosial dan menggantik peradaban yang beku.⁸ Selain itu, modernitas juga telah membawa perubahan-perubahan dasar terhadap ekonomi, politik, organisasi sosial dan intelektual. Bahkan, ia telah memberikan pengaruh kepada dunia secara keseluruhan. Andrew Rippin menjelaskan perubahan-perubahan itu dalam bukunya *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* sebagai berikut:

"In economic sphere, change is seen in term of industrialization and consequent economic growth, the formation of large capital sum, the growth of science and the emergence of new classes of people and social mobility. In the political arena, it is the growth of political parties (and the belief in the moral evolution resulting from the growth), unions, and youth groups. In the social dimension, the change in relation between the sexes (with its economic implication), mass communications, urbanization, travel, and generally increased mobility are especially marked. In the intellectual realm, the prominence of the ide of progress, the emergence of secular-rational norms, and the rise of historical studies all make the phenomenon of change so apparent. All of this has brought with or brought about as a consequence a change in the historical reality in which we live".⁹

Marshall Berman memberikan analisis lain terhadap sejarah perkembangan modernitas dan membaginya menjadi tiga fase;

Pertama, kemunculannya bermula pada abad ke-16 hingga akhir abad ke-18 Masehi. Pada masa ini, manusia termasuk dalam kehidupan modern.

⁷ Dikutip Fransisco Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Surabaya; Penerbit Kanisius, 2008), hlm. 162.

⁸ Bryan S. Turner, *Periodization and Politics in the Postmodern* dalam *Theories of Modernity and Postmodernity*, (London: Sage Publication, 1990), hlm. 4.

⁹ Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, (London and New York: Routledge, 2012), hlm. 184.

Kedua, revolusi Perancis dan munculnya pelbagai gejala sosial, politik, dan kehidupan individual, serta pada akhirnya berlakunya gelombang revolusi besar pada tahun 1970 Masehi.

Ketiga, merupakan proses modernisasi dan perkembangan peradaban dunia modern yang banyak menimbulkan kekacauan dalam kehidupan sosial dan politik, ketidaktetapan dan pergolakan, sehingga menimbulkan paradigma-paradigma baru. Dari penjelasan ini, Marshall Berman menyimpulkan bahwa istilah 'modern', 'modernisme', dan 'modernitas' adalah sinonim dan dapat digunakan dalam masa yang sama.¹⁰

Modernitas pada umumnya bersifat terbuka. Ia mencakup gagasan yang mendukung keberlangsungan sebuah kreativitas dan ide baru. Modernitas tidak cukup diartikan sebagai sebuah hasil dari revolusi yang terjadi dalam suatu masyarakat, seperti terjadi di Amerika dan Perancis, melainkan ia lebih tepat dianggap sebagai sesuatu yang senantiasa berputar, yaitu suatu bentuk perubahan yang kekal tentang sebuah ide dan institusi.¹¹ Oleh sebab itu, dalam kajian Krishan Kumar melihat dari perspektif yang lain bahwa modernitas bukanlah modernisme. Ide yang wujud dalam modernitas dibangun pada akhir abad ke-18 Masehi. Ia bangkit melawan pelbagai reaksi yang coba melawannya yang terjadi pada akhir abad ke-19 Masehi. Pada masa ini merupakan sebuah gerakan budaya dalam modernisme. Jadi, modernisme bisa saja memperkuat kedudukan modernitas pada satu sisi, tetapi juga modernisme bisa berlawanan dengan modernitas, bisa meneruskan prinsip-prinsipnya tetapi juga bisa mencabar dan meragukan keberadaannya.¹²

Modernitas merupakan suatu bentuk kesadaran yang terkait dengan kebaruan (*newness*). Istilah perubahan, kemajuan, revolusi, pertumbuhan adalah istilah-istilah kunci kesadaran modern.¹³ Menurut Jacques Waardenburg, modernitas ialah sebuah perubahan pola pikir dengan menerima bentuk baru daripada rasionalitas. Selanjutnya dia mengatakan:

*"I interpret modernity as the impact of new kind of rational thinking on people's ways of life and thought, and of articulating their norms and values. They may enhance this capacity for rational thought with a view to their own interest but they may also do it for the sake of others, for instance in teaching and education generally, as an effort of enlightenment".*¹⁴

Marshall Berman menambahkan, kehidupan modern mempunyai banyak komponen, seperti industrialisasi, urbanisasi, negara-bangsa, struktur birokrasi, pertumbuhan penduduk, sistem komunikasi dan bentuk kekuasaan baru, struktur kelas dan pasar dunia kapitalis.¹⁵ Pada sisi yang lain, modernitas dicirikan oleh tiga hal, pertama, subjektivitas, yaitu manusia sebagai pusat realitas yang menjadi ukuran segala sesuatu. Kedua, kritik yaitu rasio tidak hanya menjadi sumber pengetahuan, melainkan juga menjadi kemampuan praktis untuk membebaskan individu dari kuasa tradisi atau untuk menghancurkan prasangka-prasangka yang menyesatkan. Ketiga, kemajuan yaitu manusia sadar akan waktu sebagai sumber yang berharga yang tidak terulang kembali demi tanggungjawab akan masa depan. Waktu dialami sebagai rangkaian peristiwa yang mengarah pada satu tujuan yang dituju oleh subjektivitas dan kritik itu.¹⁶

¹⁰ Dikutip Barry Smart, *Modernity, Postmodernity and the Present* dalam *Theories of Modernity and Postmodernity*, (London : Sage Publication, 1990), hlm. 16.

¹¹ Krishan Kumar, *From Post-industrial to Post-modern Society:...*, hlm. 81.

¹² *Ibid.*, hlm. 85.

¹³ Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern:...*, hlm. 2.

¹⁴ Jacques Waardenburg, *Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam in Islam and Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, (Kuala Lumpur : Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), hlm. 318.

¹⁵ Ayselgul Baykan, *Women between Fundamentalism and Modernity* dalam buku *Theories of Modernity and Postmodernity*, (London : Sage Publication, 1990), hlm. 137.

¹⁶ Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern:...*, hlm. 3-4.

Secara spesifik lagi, Fukuyama menjelaskan bahwa modernitas merupakan suatu kemenangan politik liberal. Modernitas dianggap sebagai pembentukan dunia semula berdasarkan prinsip-prinsip liberal.¹⁷ Ide-ide rasional, humanis dan liberal merupakan benih dan ciri modernitas sekaligus menjadi pintu bagi munculnya pembaharuan di Barat. Ide-ide tersebut muncul untuk menggantikan bahkan menghancurkan keyakinan-keyakinan sebelumnya yang banyak dikuasai oleh otoritas Gereja. Penemuan kajian ilmiah seperti dilakukan oleh Galileo Galilei (1564-1642) tentang astronomi membuktikan perlawanannya terhadap cara berfikir tradisional serta menjadi nuktah dari beralihnya Teosentrisme kepada Antroposentrisme, yaitu kemampuan iman yang bersifat dogmatik berganti kepada kemampuan rasio. Eksperimennya menyaksikan bahwa bumi bukanlah pusat semesta, tetapi berpusat pada matahari.¹⁸ Galileo seorang astronom yang berhasil membuktikan kebenaran teori Nicolas Copernicus (1473-1543) melalui teleskop temuannya pada tahun 1610 Masehi. Temuan ilmiah ini tidak sejalan dengan otoriti astronomi tradisional yang didominasi oleh teori Aristotel dan geosentrik Ptolemaeus, serta kaum ahli agama yang selama ini mengkhutbahkan bahwakarena manusialah dunia diciptakan, dan karenanya bumi yang menjadi aktivitas manusia merupakan pusat semesta. Karena dianggap menyebarkan teorinya itu, Galileo dipanggil ke Roma dan dihukum oleh inkuisisi (intelejen Gereja) dengan dicukil matanya.¹⁹ Kemerdekaan untuk mencari, meneliti, bereksperimen, semangat ilmu, kebebasan mengumumkan pendiriannya, kesemuanya tertakluk kepada kekuasaan gereja. Gereja dan inkuisisinya punya hak untuk menggunakan kekerasan.²⁰ Sejak masa itu, keraguan-keraguan terhadap keyakinan dogmatik muncul dan mulai berpaling kepada kemampuan akal untuk menemui suatu kebenaran. Pemusatan utama hanya berfokus kepada manusia dan coba menurunkan kepercayaan terhadap agama dengan menafsirkan teks-teks keagamaan melalui rasio saja. Sehingga, kebudayaan Barat telah melahirkan ide-ide pencerahan yang bersandarkan kepada rasionalitas dan empiris.

Dengan demikian, secara global dapat dikatakan bahwaperadaban modern bercirikan kebendaan dan fizikal, karena pengakuan atas dunia ini pada gilirannya menyebabkan dunia menuntut otonominya, suatu ciri yang berbeda dengan pola pikir timur tradisional. Menurut Sorokin, modernisasi masa ini telah terjadi peralihan dari kebudayaan idesional (spiritual) kepada kebudayaan *sensate* (materialistik).²¹ Oleh itu, Alain Touraine memberikan analisis terhadap konsep modernitas sebagai berikut:

"Modernity destroys the sacred world, which was at once natural and divine, transparent to reason and created. It did not replace it with the world of reason and secularization or relegate final ends to a world that human beings could no longer attain; it introduced a divorce between the subject which came down from heaven to earth and was humanized, and a world of objects manipulated by techniques. It replace the unity of a world created by the divine will, Reason or History, with duality of rationalization and subjectivation".²²

D. Modernitas dalam Pemikiran Islam Kontemporer

Kemunculan modernitas dalam perbincangan pemikiran Islam ada kaitannya dengan kebangkitan intelektual Islam itu sendiri. Pelbagai persoalan yang menimpa umat Islam telah menyadarkan kalangan pemikir Islam modern untuk bangkit dan merumuskan kembali cara pandang umat Islam terhadap pokok-pokok ajaran dalam Islam. Pada kenyataannya, sejak lama umat Islam telah terkongkong dengan tradisi taklid bahkan taksub terhadap suatu pemikiran dan mazhab tertentu sehingga mengakibatkan kejumudan

¹⁷ David Held, *Liberalism, Marxism and Democracy* dalam buku *Modernity and its Future*, (Cambridge : Polity Press in Association with Blackwell Publishers and The Open University, 1992), hlm. 32.

¹⁸ H. Suhar AM, *Filsafat Umum: Konsep, Sejarah dan Aliran* (Jakarta : Gaung Persada Press, 2010), hlm. 119.

¹⁹ Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern:...*, hlm. 10.

²⁰ H. Suhar AM, *Filsafat Umum: Konsep, Sejarah dan Aliran...*, hlm. 119.

²¹ Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern:...*, hlm. 76.

²² Alain Touraine, *Critique of Modernity* (Oxford : Blackwell Publishing, 1995), hlm. 32.

dan kemunduran. Akibat taklid dan taksub itu pula telah menyebabkan mereka dengan mudah dikuasai dan dijajah oleh suatu peradaban (Barat) yang telah keluar lebih dahulu dari kongkongan tradisi (agama Katolik). Kehadiran Jamâluddîn al-Afghânî, Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rashîd Ridâ telah membuka kesadaran umat Islam akan pentingnya kebangkitan intelektual dan menjahui sikap taklid, serta berusaha keluar daripada penjajahan yang menimpa banyak negara-negara Islam. Atas dasar ini maka kebangkitan intelektual Islam telah bermula sejak abad ke-19 Masehi, setelah mengalami kemunduran dan cabaran Kolonialisme Barat serta sebagai respons terhadap kemajuan ilmu pengetahuan yang telah berkembang pesat di Eropa.

Apabila benih-benih modernitas dalam filsafat Barat modern muncul sejak abad ke-16 Masehi yang ditandai dengan rasionalisasi, liberal dan sekular bahkan ateis, maka dalam pemikiran Islam kontemporer telah bermula pada abad ke-19 Masehi yang berusaha memerangi taklid dan sikap taksub buta. Dalam analisa Hisham Syarabi menyebutkan, konsep modernitas dalam pemikiran Islam mencerminkan sebuah pembaharuan dan reformasi atau gerakan kebangkitan Islam (*revival of Islamic movement*). Kebangkitan yang dimaksudkan ialah mengembalikan tradisi Islam dan menjadikannya relevan dengan masa sekarang. Untuk mewujudkan hal tersebut, perlu wujudnya usaha-usaha seperti yang telah dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, membebaskan pemikiran daripada taklidbuta (*imitative reasoning*) serta membuka semula pintu *ijtihâd* (*independent reasoning*). Pendekatan ini telah membuka gelanggang pertentangan golongan pendukung reformis dengan golongan tradisional konservatif yang berpaksikan dukungan terhadap dogma-dogma agama secara statik atau jumud.

Kedua, mengembalikan semula kefahaman terhadap Islam berasaskan kefahaman golongan Islam terawal yang bermula dengan tafsiran Islam Nabi Muhammad, Khulafâ' al-Râshidîn dan tafsiran masyarakat zaman keemasan Islam. Golongan ini disebut sebagai *Salafiyyah*. Pendekatan tahap kedua ini telah mengundang kontroversi dan polemik dengan golongan pendukung mazhab-mazhab Islam Tradisionalisme dan Konservatisme.

Ketiga, memperkukuhkan semula otoritas al-Quran dan Sunah sebagai sumber tertinggi Islam, tidak lagi otoritas tersebut terikat dengan aliran-aliran tertentu atau dibelenggu oleh hierarki golongan agama tertentu.

Keempat, membentuk dan memperkukuh kriteria-kriteria khusus pentafsiran Islam melalui percambahan roh *ijtihâd* supaya Islam terus menerus menjadi relevan dengan persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi oleh umat.²³

Selain analisa di atas, pengkaji melihat bahwa pelbagai pendekatan golongan tersebut sebetulnya mempunyai tujuan yang sama, yaitu suatu usaha mengembalikan maruah umat Islam sebagai umat yang berperadaban dan bercirikan nilai-nilai keislaman yang luhur. Hanya sahaja, perbezaan di kalangan mereka terletak pada metode yang dibawa oleh masing-masing golongan. Oleh itu, modernitas dalam pemikiran Islam pada masa modern dapat dikategorikan kepada dua ciri utama sebagai berikut:

Pertama, pandangan tradisional²⁴ yang coba memahami tradisi atau warisan masa lalu itu dengan cara klasik (*al-fahm al-turâthî li al-turâth*), yaitu memahaminya dengan kaca mata taklid, tanpa kritis dan memahaminya berada di luar sejarah. Dalam fahaman mereka, tidak ada yang baik kecuali apa yang ada pada masa lalu, tidak ada sesuatu yang sesuci seperti apa yang telah dipersembahkan oleh masa

²³ Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, (Baltimore and London: The John Hopkins Press, 1970), hlm. 34-35.

²⁴ Istilah tradisional merupakan istilah untuk sesuatu yang tidak logik (*irrational*), pandangan dunia yang tidak ilmiah, lawan dari segala bentuk kemodernan. Tradisionalisme dianggap sebagai aliran yang berpegang teguh pada pokok agama melalui penafsiran terhadap kitab suci agama secara literal. *Oxford English Dictionary*, (London: Oxford University Press, 1988), hlm. 56.

lalu. Sehingga, kembali kepada masa lalu adalah satu-satunya jalan untuk mencapai kemajuan. Faham ini telah terjebak dalam sebuah ideologi taklid sehingga ia terkungkung di dalamnya dan akhirnya menjadikan tradisi itu berada di tempat yang jauh di sana. Faham seperti ini telah diajarkan di sekolah-sekolah, Masjid bahkan di pusat-pusat perguruan tinggi. Apa yang terjadi hanyalah pengulangan, sikap taklid bahkan sikap taksub. Siapa yang menjadi musuh pada masa lalu tetap akan diingat hingga saat ini, sehingga tidak ada tempat dan ruang bagi mereka untuk eksis dan berkembang sebagai manusia yang juga dikurniakan akal dan pengetahuan oleh Tuhan.

Kedua, pandangan modern, yaitu suatu pandangan yang tidak terikat dengan tradisi tetapi justru menjadikan tradisi relevan dengan keperluan masa sekarang. Golongan ini telah membicarakan mengenai pentingnya pembacaan kembali terhadap tradisi (*turâth*) dan modernitas (*hadâthah*) dan cara mengharmonikan kedua-duanya. Menurut Hasan Hanafi, kata modernitas (*al-hadâthah*) adalah kata yang bersifat *majâz*. Pada satu sisi, ia berhubungan dengan *uslûb* (cara) dan metodeologi kontemporer dalam memahami dan menganalisis tradisi (*turâth*), *uslûb-uslûb* itu berada di luar tradisi dan muncul berdasarkan tradisi lain yang menyokong keberadaan *al-hadâthah* tersebut. Pada sisi yang lain pula bermakna pembaharuan (*al-tajdîd*) yang bermakna mengembangkan suatu tradisi dari sudut dalamannya, selaras dengan perkataan para pembaharu yang populer apabila merujuk kepada suatu Hadis, yaitu "sesungguhnya Allah akan membangkitkan orang yang akan memperbaharui agamanya setiap satu ratus tahun." Maka, *al-hadâthah* tidak senantiasa bermakna Barat secara signifikan, melainkan kemampuan tradisi untuk menyesuaikan diri dengan berbagai keperluan semasa, serta menjadi satu kesalahan apabila istilah *al-ʿadâthah* disandarkan hanya kepada Barat dan ia hanya wujud di sana secara signifikan. Oleh itu, menurut Hasan Hanafi, istilah "*al-turâth wa al-tajdîd*" (tradisi dan pembaharuan) lebih baik digunakan dibanding dengan istilah "*al-taqîd wa al-hadâthah*" (taklid dan modernitas).²⁵

Selain pandangan di atas, terdapat suatu pemikiran dalam golongan ini yang coba memahami modernitas sepenuhnya dengan cara pandang Barat. Zakî al-Milâd menyebutkan dalam bukunya, fahaman mengenai modernitas telah dihasilkan oleh Barat berdasarkan pengalaman pemikiran dan sejarahnya, di mana ia merupakan suatu pengalaman dari sebuah pemikiran terbesar dalam sejarah modern dan kontemporer, serta berdasarkan pandangannya mengenai kemajuan dan peradaban. Barat coba menanamkan fahaman ini terhadap dirinya, menghubungkan dengan sejarah dan geografisnya serta meletakkan dalam struktur pemikiran dan filsafatnya. Melalui pandangan semacam ini, dapat dikatakan bahwa modernitas adalah Barat dan Barat adalah modernitas. Tidak ada modernitas yang wujud di luarnya, karena Barat, menurut Fukuyama, adalah akhir sejarah, ia menguasai peradaban saat ini, sedangkan di luar Barat adalah Barbar, kekejian dan keterbelakangan, atau dengan pandangan lain bahwa modernitas adalah Barat, sedangkan taklid adalah Timur. Bangsa Barat mempersembahkan sejarah modernitas dalam bentuk perubahan, kebangkitan dan dimuat dalam pelbagai huraian pidatonya sehingga tidak ada yang menandinginya. Manusia tidak akan menyaksikan peradaban dan kemajuan dalam sejarah kecuali apa yang wujud di Barat. Maka modernitas lahir di Barat dan di sana juga ia akan berakhir.²⁶

Pandangan semacam itu telah menjadikan Barat segala-galanya. Di sana sejarah bermula dan di sana pula sejarah akan berakhir. Pandangan ini bersifat Barat-sentrik dan telah menafikan makna sejarah bahkan modernitas itu sendiri di mana iasenantiasa dinamik dan progresif, serta tidak terhad kepada masa dan peradaban tertentu dan menafikan yang lain. Pandangan yang menjadikan Barat segala-galanya hanya sebahagian kecil dan tidak banyak pengaruhnya di kalangan pemikir Islam. Menurut Yûsuf al-Qardâwî, kajian secara teliti dan rapi menunjukkan kepada kita bahwa meskipun peradaban

²⁵ Hasan Hanafi, *Al-Arab Dahiyât al-Markaziyyah al-Ûrûbiyyah dalam Şiwâr al-Mashriq wa al-Maghrib: Naʿawâ Fâdât binâ' al-Fikr al-Qawmî al-Arabî*, (Bayrût : Al-Mu'assasah al-Arabiyyah li al-Dirâsah wa al-Nashr, 1990), hlm. 76.

²⁶ Zakî Al-Milâd, *Min Al-Turâth ilâ al-Ijtihâd: al-Fiqr al-Islâmî wa Qadâyâ al-Idlâh wa al-Tajdîd*, (Bayrût : Al-Markaz al-Thaqâfî al-Ârabî, 2004), hlm. 272-273.

Barat menguasai dunia pada masa ini, tetapi ia bukanlah segala-galanya bagi dunia secara keseluruhan.²⁷ Kebangkitan dan pencerahan yang dicapai di Barat tidak lahir secara kebetulan, melainkan telah terjadi keterkaitan dengan kebudayaan Arab-Islam. Hal itu dapat dibuktikan dengan para ahli filsafat Islam yang menjadi rujukan penting bagi kajian mereka bahkan buku-bukunya telah diterjemahkan sehingga memberikan banyak pengaruh terhadap pengembangan intelektualnya.²⁸ Oleh itu, setiap peradaban mempunyai sejarah pemikirannya masing-masing dan mengalami pasang surut. Maka taklid kepada peradaban tertentu (Barat-sentrik), bererti ia telah mengulangi kembali suatu kesalahan yang telah menyebabkan kejumudan dan kemunduran yang menimpa umat Islam beberapa abad terakhir ini. Tetapi menyikapi peradaban lain perlu dilakukan dengan objektif, rasional dan bijaksana.

Seperti disebutkan di atas bahwa modernitas dalam pemikiran Islam selalunya melibatkan perbincangan mengenai tradisi (*turâth*)²⁹ dan cara memahaminya. Para pemikir Islam kontemporer mempunyai metode masing-masing dalam membaca *turâth* dan *hadâthah* (modernitas), seperti layyib Tizîni yang menggunakan metode dialektik di mana dengan metode itu *turâth* dapat dikaji berdasarkan keadaan sosial yang melingkunginya sehingga kedua-duanya tidak dapat dipisahkan.³⁰ Sedangkan Adunis menjelaskan, kajian terhadap fenomena *turâth* Arab bermula daripada kebudayaan itu sendiri sebagai suatu bentuk fenomena yang berdiri sendiri (*independent*), bukan kajian seperti perkembangan budaya Arab dan faktor kemunculannya serta bentuk hubungan antara kebudayaan Arab dengan benda yang melingkunginya. Perbahasan penting daripada Adunis ialah kajian terhadap struktur ideologi ke atas masyarakat Islam yang telah ada baik berbentuk praktis mahupun teoritis, semenjak wafatnya Nabi Muhammad *ballâhu cAlayhi Wasallam* yang dapat dilihat dari peristiwa yang terjadi dalam kebudayaan Arab dan perkara-perkara penting yang terjadi di dalamnya. Kajian semacam ini, menurut Adunis, telah menghasilkan perkara penting, yaitu pemikiran Arab telah terbahagi menjadi dua bahagian, pemikiran taklid dan pemikiran inovatif. Kehidupan bangsa Arab juga dibentuk oleh empat hal, yaitu ketuhanan, warisan masa lalu, pemisahan antara makna dengan ungkapan dan penolakan terhadap modernitas.³¹

Selain pendekatan metode di atas, Mâlik bin Nabî juga memahami *turâth* melalui fenomena al-Quran (*the Quranic Phenomenon*) dengan menggunakan pendekatan psikologis dalam bukunya *al-'âhirah al-Qur'âniyyah* (1983). Menurut pembacaan Mahmûd Muhammad Shâkir terhadap buku ini, persoalan mengenai *i'jâz-al-Qur'ân* sebenarnya berada di luar perbahasan buku ini. Ia merupakan persoalan paling

²⁷ Yûsuf Al-Qardâwî, *Al-Thaqâfah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah: Baina al-Acâlah wa al-Mu'âcarah*, (Al-Qâhirah : Maktabah Wahbah, 1994), hlm. 90.

²⁸ Pengaruh kebudayaan intelektual Arab-Islam terhadap peradaban modern salah satunya dapat dilihat dari seorang ahli perubatan Islam yang paling terkemuka, ialah Ibnu al-Haitham (965-1020 M.). kajian utama beliau adalah dalam bidang optik dan beliau menunjukkan suatu kemajuan besar dalam kaedah eksperimen. Terjemahan latin karya beliau tentang optik mempunyai pengaruh yang besar terhadap perkembangan ilmu sains Barat, khususnya melalui Roger Bacon dan Kepler. Begitu juga dengan ahli perubatan dan ahli filsafat Ibnu Sina atau Avicenna (980-1037 M.). Buku beliau yang bertajuk *Canon* atau Kependium perubatan yang merupakan kodifikasi keseluruhan pengetahuan kuno dan pengetahuan Islam, melambangkan salah satu pencapaian tertinggi budaya Arab. Buku ini kemudiannya dijadikan buku teks pengajian perubatan di Universiti Eropa, sehingga tahun 1650 ia digunakan di sekolah-sekolah Louvain dan Montpellier. William Ebenstein, *Great Political Thinkers*, (New York : Rinehart and Winston, 1969), hlm. 67.

²⁹ *Turâth* artinya warisan budaya, pemikiran, keagamaan, sastera dan seni. Ia merupakan konsep yang hanya wujud dalam wacana pemikiran Arab semasa yang bermuatan emosional dan ideologi. Ia tidak pernah hadir dalam wacana dan disiplin pemikiran Arab klasik seperti halnya juga tidak wujud dalam wacana mana-mana bahasa asing modern yang darinya ditimba istilah dan konsep baru terhadap pemikiran Arab. Kesimpulannya, definisi *turâth* seperti yang difahami pada masa ini hanya merupakan definisi dalam pemikiran Arab semasa dan mempunyai fahaman yang khas dan tidak ditemui di luar daripadanya. Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid, *Al-Turâth wa al-Ṣadâthah: Dirâsât wa Murâqashât*, (Bayrût : Al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabi, 1991), hlm. 23-24.

³⁰ Rif'at Salam, *Bahtan 'an al-Turâth al-'Arabi: Nazrah Naqdiyyah Manhajiyah*, (Misr : Al-Hayah al-Misriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2007), hlm. 179.

³¹ *Ibid.*, hlm. 27.

rumit yang dihadapi pemikiran modern. Persoalan ini juga terus berlanjut meskipun kepercayaan terhadap kenabian Muhammad *Sallallâhu 'Alayhi Wasallam*, kebenaran wahyu dan penurunan al-Quran sudah selesai dicapai. Persoalan tersebut mempunyai hubungan yang kuat dengan perkara syair pra-Islam (*al-shi'r al-jâhili*) hingga perkara yang samar di dalamnya. Bahkan, ia juga berhubungkait dengan kebudayaan Arab secara keseluruhan dan cabaran yang dihadapi oleh bangsa Arab dalam seluruh aspek keilmuan bermula dari metode yang kosong dalam pengajaran bahasa dan sastera. Terakhir, persoalan tersebut juga mencakupi pembentukan masyarakat Islam-Arab yang dapat menemukan rasa keindahan dalam fenomena dan pemikiran.³²

Dalam makalah ini coba melihat dua pemikir Islam kontemporer secara lebih terperinci, yaitu Muhammad 'Âbid al-Jâbirî dan Hasan Hanafî yang telah memberikan sumbangan pemikiran terhadap dinamika kajian *turâth* dan modernitas. Muhammad 'Âbid al-Jâbirî berpendapat modernitas artinya bukan menolak tradisi ataupun memisahkan diri daripadanya, melainkan ia merupakan suatu kebangkitan dengan cara memahami tradisi itu hinggalah pada tahap modern, yaitu tercapainya sebuah kemajuan untuk memenuhi kepentingan dunia.³³ Beliau memahami dan menganalisis tradisi itu dengan menggunakan pendekatan objektif (*maudû'iyyah*) dan rasional (*ma'qûliyyah*). Kedua-duanya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Objektif berarti menjadikan tradisi itu lebih kontekstual dengan masanya, dan ini berarti memisahkan tradisi itu sendiri dari keadaan masa sekarang. Sedangkan yang dimaksud dengan rasional adalah menjadikan tradisi tersebut lebih relevan dengan keadaan sekarang. Jadi, tujuan daripada objektif dan rasional dalam pemikiran beliau adalah memperlakukan tradisi sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaannya sendiri terutama pada tataran problematik teoritisnya, kandungan kognitif, dan juga substansi ideologinya.³⁴ Selanjutnya, 'Âbid al-Jâbirî mengemukakan tiga struktur epistemologi dalam memahami *turâth* sebagai berikut:

1. Bayân

Yang dimaksud dengan "ulama *bayân*" menurut 'Âbid al-Jâbirî adalah mereka yang telah dilahirkan oleh peradaban Arab-Islam, dan pemikiran mereka dibentuk oleh konsep dasar ilmu-ilmu Islam seperti nahwu, fikih, kalam dan sastera. Ilmu-ilmu Islam menjadi utuh dan tidak terpisah satu sama lain. Tokoh-tokoh bahasa, nahwu, sastera, usul fikih, ilmu kalam, baik yang beraliran Mu'tazilah, Ash'arîyah, Hanâbilah dan Salafiyah, pada masa klasik mahupun modern, mereka semuanya disebut "ulama *bayân*." Mereka telah dibentuk oleh satu konsep berfikir (epistemologi), yaitu apa yang disebut dengan "ilmu *bayân*." Tidak betul apabila seseorang berpendapat bahwa terma *bayân* hanya dilakukan oleh para ulama sastera saja, yaitu mereka yang telah merumuskan ilmu *bayân* menjadi bahagian dari ilmu sastera (*balâghah*) di samping ilmu lain seperti ilmu *badî* dan ilmu *ma'ânî*. Sebetulnya, mereka muncul pada masa-masa akhir dari wacana *bayân* yang telah berkembang sebelumnya. Karangan mereka juga ditemukan pada masa akhir, yaitu ditulis oleh al-Sukkaki (wafat 626 H.). Sebelum itu, terma *bayân* telah mencakup seluruh uslub dan teori bukan hanya pada ilmu sastera saja, melainkan juga mencakup "teori penyampaian," yaitu cara menyampaikan maksud si pemilik teks terhadap pembaca. Lebih dari itu, *bayân* merupakan *ism jâmi'* menurut istilah ulama *bayân*. Artinya ia tidak hanya menyampaikan pemahaman atau cara penyampaian, melainkan berusaha mencapai kesempurnaan pemahaman dan penemuan serta dengan cara penjelasan.³⁵

³² Ahmad Muhammad Shâkir, *Al-Risâlah li al-Imâm al-Murallibî Muhammad ibn Idrîs al-Shâfi'i*, (Bayrût : Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 18-20.

³³ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Al-Turâth wa al-Şacâthah*: . . ., hlm. 15-16.

³⁴ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta : LKiS, 2000), hlm. 26.

³⁵ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqâfah al-'Arabiyyah*, (Bayrût : Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1992), hlm. 13-14.

Barangkali tema *bayân* merupakan tema yang paling banyak digunakan untuk menjelaskan tentang ciri-ciri pemahaman yang dibentuk oleh struktur bahasa Arab atau konsep ilmu dasar Arab terhadap alam. Tetapi, hal itu bukan berarti disebabkan oleh tema *bayân* yang hanya digunakan dalam pemikiran Arab dan tidak ditemukan kesamaannya dalam bahasa asing, atau disebabkan tema itu banyak digunakan dalam al-Quran (sebanyak 250 kali), melainkan ia telah menjadi satu pusat ilmu bagi ilmu-ilmu lainnya. Lebih daripada itu, tema *bayân* menunjukkan sebuah cara pandang yang perlu diambil perhatian, seperti pandangan, pemahaman dan cara berfikir yang hari demi hari semakin matang dalam kebudayaan Arab-Islam.

Secara global, pembahasan mengenai *bayân* dapat dibagikan kepada dua bahagian, pertama, struktur penafsiran terhadap teks. Kedua, metode deduktif (*istintâj*). Yang pertama dapat merujuk kepada masa kenabian di mana pada masa itu para sahabat banyak menafsirkan makna sebahagian kata atau kalimat dalam al-Quran, atau setidaknya pada masa awal-awal Islam (*khulafâ' al-râshidîn*) ketika mereka bertanya kepada sahabat lainnya berkenaan dengan ayat-ayat yang dipandang sukar difahami. Sedangkan yang kedua dapat dilihat semenjak kemunculan pelbagai golongan politik dan aliran teologi setelah kejadian "*al-ta'kîm*" di mana teks dan persoalan ilmu agama pada saat itu dijadikan sebagai sarana untuk dakwah, mementingkan kerabat dan memusuhi lawan. Oleh itu, meskipun ilmu *bayân* telah dilahirkan oleh para sahabat ketika menafsirkan al-Quran dan merealisasikan syair jahili (*diwân al-'Arab*) seperti Ibnu 'Abbâs (wafat 68 H) di mana beliau telah dijadikan sumber utama dalam periwayatan sehingga diberi gelar "*turjumân al-Qur'ân*" serta sebahagian pemikir modern menganggapnya sebagai tokoh *muffasir* pertama yang menggagas kajian terhadap kajian bahasa dalam teks Arab. Tetapi sebetulnya, apa yang diriwayatkan daripadanya dan juga orang yang semasa dengannya, pada dasarnya hanya sebagai perluasan budaya ilmu *bayân* secara lisan, bukan sebagai perubahan-perubahan kesadaran ilmiah yang dapat membentuk suatu hukum terhadap budaya tersebut, yaitu kepastian mengenai asal usulnya dan membuat struktur penafsiran terhadap suatu teks.³⁶

Realitasnya, langkah-langkah awal yang mengundang perhatian untuk mewujudkan struktur penafsiran terhadap fenomena *bayân* yang terkandung dalam al-Quran, sudah bermula semenjak masa kodifikasi (pembukuan) seperti yang telah dilakukan oleh Maqâtîl Ibnu Sulaymân (wafat 150 H.) ketika mengklarifikasikan pelbagai macam petunjuk kata dan kalimat dalam al-Quran dan ditulis dalam kitabnya *al-Ashbâh wa al-Na'â'ir fî al-Qur'ân al-Karîm*, Abû Zakariyâ Ya'qûb Ibnu Ziyâd al-Farrâ' (wafat 207 H.) menulis mengenai fenomena *al-tajawwuz* dan *al-ittisâf* yang terkandung dalam teks al-Quran, dimuat dalam kitabnya *ma'ânî al-Qur'ân*. Yang perlu diperhatikan juga ialah bahwa apa yang ditulis oleh Abû 'Ubaydah Ma'mar Ibnu al-Muthanna (wafat 215 H) mengenai uslub *bayân* sastera dalam al-Quran dalam bukunya *majâz al-Qur'ân*, yang menjadi objek kajian secara terperinci dan prospektif tentang kaedah penafsiran terhadap fenomena *bayân*.³⁷

'Âbid al-Jâbirî memandang bahwa bahasa mempunyai peranan dalam membentuk kebudayaan dan pemikiran Arab. Beliau berusaha menyelesaikan persoalan hubungan antara bahasa dengan pemikiran dan lafaz dengan makna yang terjadi dalam keseluruhan ilmu *bayân*. Menurutnya, perkara ini merupakan persoalan epistemologi yang paling asas dalam struktur pemikiran ilmu *bayân*. Persoalan ini tidak hanya berlaku pada masa klasik tetapi sudah bermula semenjak masa kodifikasi hingga saat ini. Apabila *bayân* dipandang mencakup pelbagai ilmu-ilmu Islam (bahasa dan sastera, fikih dan usul, tafsir dan ilmu kalam), maka secara pasti, persoalan ini juga telah dirasakan oleh ulama-ulama *bayân*. Oleh itu, yang dipermasalahkan oleh 'Âbid al-Jâbirî bukanlah bagaimana kita berfikir? melainkan bagaimana *bayân* itu berlaku?

³⁶ *Ibid.*, hlm. 20.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 21.

Untuk menjawab persoalan itu, Imam Syafii mengatakan bahwa *bayân* ialah *ism jāmi* yang mengandung makna keutuhan asal dan keterpisahan cabang. Ini berhubungkait dengan al-Quran yang diturunkan dengan bahasa kaumnya yang mempunyai keterikatan dalam penjelasannya meskipun sebahagiannya terdapat penekanan yang lebih terhadap *bayân* dibanding dengan yang lain. Bagi orang yang tidak faham terhadap lisan Arab, dia akan hanya menemui keterputusan dan perbezaan di dalamnya. Oleh itu, Imam Syafii telah meletakkan dasar struktur penafsiran terhadap fenomena *bayân* dan membahagi tingkatan *bayân* menjadi lima macam, pertama, *bayân* yang tidak memerlukan penjelasan lain, yaitu sesuatu yang telah dijelaskan oleh Allah *Subhānahu Wata'ālā* sendiri dalam teks. Kedua, *bayân* yang sebahagian daripadanya masih global dan disempurnakan oleh penjelasan Sunah. Ketiga, *bayân* yang secara keseluruhan masih global dan dijelaskan oleh Sunah dengan terperinci. Keempat, *bayân* yang hanya dimiliki oleh Sunah dan kita wajib mengikutinya karena Allah *Subhānahu Wata'ālā* telah mewajibkan untuk taat kepada Rasul-Nya. Kelima, *bayân* ijtihad yang dilakukan dengan qiyas ke atas apa yang tidak dijelaskan oleh al-Quran mahupun Sunah.³⁸ Apabila Imam Syafii telah meletakkan dasar struktur penafsiran terhadap wacana *bayân* menjadi lebih ilmiah, maka al-Jāhiz (wafat 255 H) yang hidup satu masa dengan Imam Syafii dan hidup selama 50 tahun selepas wafatnya Imam Syafii telah menghasilkan metode deduktif (*istintāj*), seperti halnya Imam Syafii ketika meletakkan struktur penafsiran dalam *bayân*. Tetapi, al-Jāhiz mempunyai cara tersendiri dalam kitabnya. Beliau memulai teori *bayân* yang coba dibangun dalam metode deduktif tersebut daripada sastera, seperti *shīr*, *khimābah*, *al-tirsāl* dan lain-lain.³⁹

2. 'Irfān

'*Irfān* dalam bahasa Arab merupakan bentuk masdar dari '*arafa* yang mempunyai satu makna dengan *ma'rifah*. Dalam *Lisān al-'Arab* disebutkan "*irfān* adalah pengetahuan, ia adalah rangkaian dari '*arafa*, *ya'rifu*, '*irfan* dan *ma'rifah*." Lafaz '*irfān* muncul bagi golongan ulama sufi Islam untuk menunjukkan kepada mereka suatu kedudukan yang lebih agung dari makrifah, hadir di hati melalui "*kashf*" dan "ilham." Penggunaan terma '*irfān* dalam sastera ulama sufi berkembang pada masa-masa terakhir. Semenjak kemunculannya, ulama sufi telah membedakan antara makrifah yang diperoleh melalui inderawi dan akal atau kedua-duanya sekaligus, dengan makrifah yang diperoleh melalui "*kashf*" dan "*al-'iyān*." Dhu al-Nūn al-Micrī (wafat 245 H.) membahagi makrifah kepada tiga bahagian, pertama, makrifah tauhid, yaitu khas bagi orang-orang mukmin yang ikhlas. Kedua, makrifah hujjah dan *bayân*, yaitu khas bagi para hukama, ulama sastera dan ulama yang ikhlas. Ketiga, makrifah sifat-sifat keesaan, yaitu khas bagi keluarga wali Allah yang ikhlas di mana mereka menyaksikan Allah dengan mata hatinya sehingga menemukan kebenaran yang tidak dapat didapatkan oleh yang lainnya.⁴⁰

Ulama sufi membahagi tingkatan makrifah kepada tiga bahagian, yaitu *burhāniyyah*, *bayāniyyah* dan '*irfāniyyah*. Setiap kalimat "*al-yaqīn*" dalam al-Quran selalu diikuti dengan kalimat "*haq*" seperti ayat "*Inna hādha lahaq haq al-yaqīn*," (Al-Quran, 56: 95) kalimat "*ilm*" dalam ayat "*Kallā lau tālamuna 'ilm al-yaqīn*" (Al-Quran, 102: 5) dan lafaz "*'ayri*" dalam ayat "*Thumma latarawunnahā 'ayn al-yaqīn*" (Al-Quran, 102: 7). Imām al-Qushayrī menjelaskan atas pembahagian ini dan mengatakan "*Ilm al-yaqīn* dapat diwujudkan ke atas syarat *burhān*, '*ayn al-yaqīn* ke atas hukum *bayân* dan *haq al-yaqīn* ke atas sifat '*iyān*, '*ilm al-yaqīn* bagi golongan rasionalis, '*ayn al-yaqīn* bagi golongan saintis dan *haq al-yaqīn* bagi ahli makrifah. Perbezaan antara *burhān* dengan '*irfān* muncul dalam peradaban Arab Islam bagi ulama sufi-iluminatif seperti Suhrawardi yang telah memisah secara jelas antara "*hikmah bahthiyyah*" yang berdiri atas petunjuk, pandangan dan *burhān*, dengan "*hikmah ishrāqiyyah*" yang berdiri atas "*kashf*" dan "*ishrāq*." Yang pertama mewarnai filsafat Aristoteles sedangkan yang kedua adalah filsafat Plato.⁴¹

³⁸ *Ibid.*, hlm. 22-23

³⁹ *Ibid.*, hlm. 24

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 251.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 252.

Kemunculan *'irfân* sebagai sebuah struktur epistemologi bersamaan dengan masa Hellenisme yang telah berkembang dalam tiga periode, dimulai semenjak akhir abad keempat S.M. bersamaan dengan akhir masa Yunani hinggalah pertengahan abad ketujuh Masehi diikuti dengan kemunculan Islam dan perluasan Islam melalui *al-futûhât*. Masa ini dikenal dengan perlawanan terhadap rasionalitas Yunani sehingga berkembanglah istilah kemunduran akal (*al-'aql al-mustaqîl*), sehingga keperluan *'irfân* menguasai zaman secara keseluruhan. Dengan demikian, *'irfân* menjadi struktur epistemik sekaligus metode untuk memperoleh makrifah serta pandangan mengenai alam. Pada akhirnya, *'irfân* dikenal oleh kebudayaan Arab-Islam melalui kebudayaan asing yang telah berkembang sebelum kemunculan Islam di bahagian Timur dan khususnya di Mesir (Iskandariah), Syiria, Palestina dan Iraq.⁴²

'irfân dalam bahasa asing disebut *gnose* atau dalam bahasa Yunani disebut *gnosis* artinya makrifah. Ia juga mempunyai makna pengetahuan dan hikmah. Tetapi, yang menjadi kelebihan *'irfân* di sini ialah pengetahuan tentang perkara-perkara agama secara terperinci. Di samping itu, ahli *'irfân* mempunyai kedudukan lebih tinggi daripada makrifah orang-orang mukmin biasa dan lebih agung dibanding dengan tokoh-tokoh agama yang hanya berpegang pada pandangan akal. Begitulah terma ini digunakan pada abad kedua dan ketiga Masehi untuk menunjukkan pengetahuan terhadap perkara-perkara agama yang lebih tinggi dibanding dengan makrifah yang ditetapkan oleh pihak Gereja. Oleh itu, gnostisisme (*'irfâniyyah*) merupakan bahagian aliran keagamaan yang mempunyai fahaman bahwa "makrifah yang sebenar tentang Tuhan dan hal-hal keagamaan dapat dicapai melalui kekuatan roh dan berpijak pada hikmah dalam setiap perilaku, sehingga dapat memberikan kemampuan untuk mencapai kehendak yang diinginkan." Maka *'irfân* berdiri atas dasar mengerahkan kehendak bukan atas desakan akal, atau dengan perkataan lain, peranan akal digantikan oleh kehendak.⁴³ Menurut George Tarabishi, kesimpulan yang telah diambil oleh Abid al-Jabiri dengan tidak mengakui keaslian *'irfân* dalam Islam menunjukkan bahwa beliau telah keluar daripada orientasi pemikirannya semula yang menginginkan tidak adanya kebergantungan kepada Eropa dalam memahami *turâth* Islam, meskipun beliau membuat sebuah apologi bahwa kebudayaan lama tersebut telah mengakar dan menjadi bahagian daripada peradaban Arab sendiri. Namun, pengaruh Orientalisme yang ingin membuktikan pengaruh bangsa Eropa amat nampak sekali dari kesimpulan yang diambil oleh 'Âbid al-Jâbirî dalam menganalisa *'irfân* dalam dunia Islam.⁴⁴

3. *Burhân*

Burhân dalam bahasa Arab mempunyai arti "argumen yang tepat dan jelas." Sedangkan dalam kamus Arab hampir tidak ditemukan penjelasan secara terperinci kecuali makna tersebut. Kata *burhân* diterjemahkan ke dalam bahasa asing menjadi *demonstration*. Dalam bahasa Eropa, kata *demonstration* berasal dari kata latin *demonstratio* yang bermaksud isyarat, gambaran, penjelasan dan pernyataan. Dalam bahasa Perancis, terdapat perbezaan antara *demontrer* yang artinya menerangkan suatu perkara dengan jelas dan logik, dengan *montrer* yang menunjukkan isyarat terhadap suatu perkara melalui inderawi. *Burhan* dipandang dari istilah logik (*al-istilâh al-mantiqî*) ialah peranan akal dalam menetapkan kebenaran tentang suatu perkara melalui kesimpulan-kesimpulan, yaitu mengaitkannya dengan perkara-perkara lain yang jelas dan pasti, atau dapat menemukan kebenaran rasionalitas. Sedangkan makna *burhân* secara global ialah segala peranan akal dalam menetapkan kebenaran setiap suatu perkara.⁴⁵

⁴² *Ibid.*, hlm. 253.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 253.

⁴⁴ Dikutip Subhan Anshari, . Demi sebuah Renaissance (Muhammad Abid al-Jabiri: Usaha Merobohkan dan Membangun Kembali Nalar Santri) dalam *Kritik Turath: Seputar Problem Metodologi*, (Mesir : LAKPESDAMNU, 2004), hlm. 52.

⁴⁵ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*: . . ., hlm. 383.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 384.

‘Âbid al-Jâbirî tidak menggunakan makna *burhân* sebagaimana disebut di atas (menurut istilah logik dan makna global), melainkan beliau meletakkannya sebagai pengetahuan berdasarkan struktur pengetahuan yang mempunyai ciri metode khas dalam berfikir dan menetapkan pandangan yang jelas terhadap alam. Struktur pengetahuan ini telah wujud dalam peradaban Arab Islam selama abad pertengahan. Pada dasarnya, teori *burhân* telah dibangun oleh Aristoteles meskipun tidak secara total. Beliau menambahkan, apabila ingin membandingkan teori *burhân* dengan teori *bayân* dan *‘irfân* dalam kebudayaan Arab-Islam, maka dapat dikatakan, apabila teori *bayân* dibangun atas dasar teks, ijmak dan ijtihad yang menjadi sumber utama dan berorientasi kepada pandangan tentang alam untuk mewujudkan akidah keagamaan seperti yang terpancar dalam akidah Islam, begitu juga apabila teori *‘irfân* dibangun atas cara “*kashf*” dan berorientasi kepada faham menyatu dengan Tuhan seperti yang diyakini oleh ahli makrifah, maka teori *burhân* berpegang kepada naturalisasi akal manusia melalui inderawi, eksperimen dan peranan akal, untuk memperoleh pengetahuan tentang alam, baik secara total (*kulliy*) mahupun parsial (*juz’iy*).⁴⁶

Teori *burhân* senantiasa berhubungan dengan metode berfikir dan pandangan tentang alam. Pada satu sudut, hal ini berbeda dengan metode dan cara pandang yang dibangun melalui bahasa dan agama dalam kebudayaan Arab Islam. Sedangkan pada sudut yang lain, teori *burhân* hanya dibangun atas dasar akal dan tidak bersandar pada pegangan yang dijadikan pedoman dalam kebudayaan Arab Islam seperti al-Quran, Hadis dan pengalaman ulama salaf. Cara pandang ulama *burhân* berbeda dengan cara pandang yang dilakukan oleh ahli *bayân* mahupun ahli *‘irfân*. Metode *burhân* merupakan di antara metode yang paling unggul dibanding dengan yang lain dan satu-satunya metode yang dapat mencapai pengetahuan dan pandangan tentang dunia lebih tepat dan sempurna. Maka tidak ada cara lain kecuali berpegang kepada teori *burhân* sendiri, yaitu metode rasionalitas.⁴⁷

Dari penjelasan di atas, pandangan ‘Âbid al-Jâbirî tetap pada pendiriannya, yaitu bahwa sistem epistemologi *burhâni* (*demonstrative*) mempunyai keunggulan dan nilai lebih dibanding dengan epistemologi lainnya (*bayân* dan *‘irfân*). Sistem epistemologi ini, menurutnya, hanya dimiliki oleh tokoh-tokoh yang hidup dalam wilayah Maghrib saja, seperti Ibnu Rushd, al-Shâmibî, Ibnu Bâjah dan lain lagi. Sebetulnya, keunggulan teori *burhân* sudah lama dikemukakan oleh Ibnu Rushd, ketika beliau mengkritik tokoh-tokoh wilayah Timur-Islam seperti al-Ghazâlî dan Ibnu Sînâ. Dari sini penulis dapat menyimpulkan, pemikiran ‘Âbid al-Jâbirî dalam hal ini bukanlah pemikiran original dalam wacana intelektual keislaman. Semestinya, apa yang perlu dilakukan adalah mencari struktur epistemologi Arab-Islam (timur dan barat) menjadi satu-kesatuan yang utuh. Hal itu akan membawa sumbangan dan manfaat yang lebih besar dibanding dengan hanya sekedar mencari mana yang lebih unggul dibanding dengan yang lain.

Sedangkan Hasan Hanafî menggunakan metode hermeneutik dalam menganalisa *turâth*, khususnya yang berhubungan dengan teks keagamaan. Beliau berusaha mengaitkan metode hermeneutik dengan fenomenologi. Menurutnya, selama hermeneutik mempunyai arti pengetahuan tentang suatu makna, baik ada dalam teks atau pun ditemukan dalam pengalaman hidup, maka fenomenologi menjadi metode yang paling efektif. Sebelum dasar fenomenologi dapat dibentuk sebagai sebuah ilmu pengetahuan yang tepat, hermeneutik telah memainkan peranan terhadap metode fenomenologi. Hermeneutik juga berkembang subur setelah dasar fenomenologi terbentuk berdasarkan teks dan konteks. Dalam masyarakat tradisional, fenomenologi telah digunapakai sebelum ada pengetahuan sebagai suatu disiplin ilmu. Sedangkan analisis tentang pengalaman hidup juga merupakan metode paling sesuai untuk meyakinkan dan mengajak suatu masyarakat.⁴⁸ Hermeneutik juga diartikan sebagai pengetahuan tentang

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 415-416.

⁴⁸ Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World: Tradition, Revolution and Culture*, (Cairo :Dar Kebaa Bookshop, 2000), hlm. 207.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 209

penafsiran. Untuk menafsirkan suatu maksud, memahami dan melaksanakannya. Pemain biola adalah seorang penjelas. Teks sama seperti nada musik, ia perlu difahami dan dihayati.⁴⁹ Teks pada dirinya adalah kosong. Ia perlu diperlakukan sama seperti kekosongan kesadaran. Teks ialah huruf masa lampau yang memberikan makna terhadap pengalaman hidup masa sekarang. Teks yang terjaga keasliannya pada masa lampau dan mempunyai visi mendalam, perlu diisi dengan muatan masa sekarang yang mempunyai visi prospektif. Hermeneutik merupakan prosedur penyatuan dalam satu waktu, sambungan yang terus menerus dari masa lampau menuju masa sekarang menuju masa hadapan dapat direalisasikan. Oleh itu, teks pada dirinya adalah formal. Ia perlu muatan materi yang dapat diperoleh daripada pengalaman hidup masa sekarang. Sebuah teks juga perlu mentransformasikan dari formal menuju transendental, seperti dilakukan Husserl dalam perkara logik.⁵⁰

Meskipun sebuah teks menjadi asli pada situasi sejarah tertentu, tetapi ia juga mengandungi nilai sumber independen melalui sejarah. Teks lahir dalam sejarah tetapi hidup di atas sejarah. Ia bermula dari kemungkinan sejarah dan berakhir pada keniscayaan ide. Teks dapat digabung dari relatif menjadi tetap dan dari partikular menuju universal. Teks juga berisikan reduksi dan konstitusi pada dirinya. Sedangkan metode penafsiran hermeneutik adalah menjadikan dua langkah (*double movement*), yaitu dari teks menuju realitas dan dari realitas menuju teks. Yang pertama dapat direalisasikan melalui prinsip bahasa amphibologik, sedangkan yang kedua melalui pemikiran dan rasa. Jadi, bahasa tanpa realitas adalah hampa dan realitas tanpa bahasa adalah buta (*die sprache ist dass haus des seins*).⁵¹ Pemikiran Hasan Hanafi berkenaan dengan metode hermeneutik terpengaruh dengan pemikiran Spinoza seperti terlihat dalam pendahuluannya dalam buku terjemahan karya Spinoza *risâlah fî al-lâhût wa al-siyâsah*.⁵² Hasan Hanafi menjelaskan perlunya metode Spinoza digunapakai untuk mengkaji kitab suci. Hal itu dalam rangka membaca ulang terhadap isi al-Quran. Selain itu, beliau juga mengambil metode Marx untuk menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang dipandang telah dibentuk oleh realitas. Hal ini selaras dengan konsep Marx yang menganggap realitas lebih dahulu wujud daripada pemikiran. Oleh itu, Hasan Hanafi mengatakan "seluruh ayat al-Quran turun dalam situasi tertentu, tidak ada ayat atau surat al-Quran yang turun tanpa sebab. Kata sebab berarti situasi, kondisi dan lingkungan di mana ayat turun di dalamnya. Apabila kata *al-nuzûl* mempunyai arti turun dari atas ke bawah, maka kata *al-sabab* berarti naik dari bawah ke atas. Kebanyakan pembicaraan mengenai realitas Islam berkembang berdasarkan pola semacam ini, yaitu berdasarkan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat al-Quran). Artinya, realitas lebih dahulu daripada pemikiran, kejadian terlebih dahulu wujud sebelum ayat, masyarakat dahulu kemudian wahyu, manusia dahulu kemudian muncul al-Quran dan kehidupan dahulu kemudian muncul pemikiran.⁵³

Apa yang hendak dilakukan oleh Hasan Hanafi adalah rekonstruksi terhadap ilmu-ilmu keagamaan (*naqliyyah*) seperti ilmu al-Quran, Hadis, tafsir, sirah dan fikih. Hal ini bertujuan untuk menggugurkan konsep-konsep lama yang tidak mempunyai kekuatan *dalâlah* seperti ayat-ayat yang telah dinasakh sama ada bacaan mahupun hukumnya, atau sejarah pembukuan mushaf serta membangun konsep tematik yang mempunyai *dalâlah* seperti sebab-sebab turunnya al-Quran dan *nâsikh* dan *mansûkh*.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 211.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 211.

⁵² Buku ini merupakan terjemahan Hasan Hanafi ke dalam bahasa Arab dan memberikan isyarat bahwa sikap dan metode Spinoza dalam tafsir serta pandangannya mengenai hakikat ganda (*al-haqîqah al-mazdûjah*) telah menyerupai tradisi filsafat Islam khususnya filsafat Ibnu Rushd. Tetapi, menurut Mahmûd Sâmî Zaqqûq, Hasan Hanafi telah menafikan persamaan itu, yaitu mengenai metode pengaruh-mempengaruhi antara pandangan Spinoza dengan tradisi Islam, serta pelbagai persoalan dan cara pandang yang sama yang telah dipersembahkan oleh Spinoza dan ahli filsafat Islam. Mahmûd Sâmî Zaqqûq, *Muqaddimah fî al-falsafah al-Islâmiyyah*, (Al-Qâhirah : Dâr al-Fikr al-'Arabî, 2003), hlm. 201.

⁵³ Muhammad Sâlim Abû 'Âsî, *Maqâlatâni fî al-Ta'wîl: Ma'âlim fî al-Manhaj wa Raddun li Inhirâf*, (Al-Qâhirah : Dâr al-Bashâ'ir, 2003), hlm. 64.

Adapun mengenai ilmu tafsir, Hasan Hanafi melakukan pendekatan tematik (*tafsir maudû'i*) dibanding dengan pendekatan tafsir *tahliî* (analisis terhadap ayat demi ayat dan surat demi surat) dan penafsiran berdasarkan bahasa, sastra dan fikih (hukum). Metode tafsir tematik dilakukan dalam rangka membangun kesadaran dan realitas yang berkembang di tengah-tengah manusia. Sedangkan dalam ilmu Hadis, beliau coba melakukan analisis kesadaran, yaitu kesadaran seorang perawi dilihat dari metode periwayatannya sehingga dapat melangkah kepada kritik nalar dan intuisi terhadap matan. Begitu juga dengan ilmu sirah yang dilakukan dengan cara transformasi dari individu kepada perbincangan sehingga tercapai pengetahuan tentang keberadaan individu itu dan keberkesannya dalam kehidupan masa sekarang.⁵⁴ Dengan demikian, tujuan dari metode Hasan Hanafi berhubungan dengan tafsir dan metode hermeneutik adalah pembaharuan terhadap bahasa. Pembaharuan yang dimaksud adalah bermulanya dunia baru, sehingga setiap pergerakan baru bermula dari pembaharuan bahasa terlebih dahulu. Beliau mengatakan, apabila peradaban mulai berkembang dan bahasa klasik menjadi lebih sempit, maka yang muncul kemudian adalah gerakan pembaharuan bahasa, artinya bahwa peradaban klasik dengan bahasa yang klasik pula menjadi gugur dan tidak berguna digantikan dengan bahasa baru yang lebih baik daripadanya. Menurutnyanya, sebab dari perkara itu adalah bahwa bahasa klasik dipandang tidak mampu menjelaskan atau menafsirkan fenomena-fenomena baru berdasarkan keperluan semasa karena ia hanya bermuatan taklid di mana kita harus membersihkannya.⁵⁵

Sebenarnya, konsep modernitas dalam dunia Arab di mana Islam pertamakali lahir di sana mempunyai ciri tersendiri dibanding dengan budaya lain, yaitu apa yang disebut dengan "Arab modern." Tidak ada kata modernitas yang mutlak, baik secara global maupun universal, tetapi modernitas senantiasa berbeda dari satu masa ke masa yang lain dan dari suatu tempat ke tempat yang lain. Modernitas adalah fenomena sejarah yang mengandung unsur-unsur perilaku, terbatas pada masa untuk melakukan perkembangan. Ia berbeda dari satu tempat ke tempat yang lain dan dari proses sejarah ke sejarah yang lain. Modernitas di Eropa berbeda dengan modernitas di China, begitu juga dengan Jepang. Masyarakat Eropa saat ini sedang membicarakan tentang "pasca modernitas," artinya fenomena modernitas di Barat telah hilang bersamaan dengan akhir abad ke-19 M.⁵⁶ Jacques Waardenberg menjelaskan;

"such a concept of modernity, it seems to me, is not particularly european or western, but is universally valid. Even if the experience of modernity has exerted its most powerful impact on the western world, it is also strikingly evident in other rapidly developing areas and countries, for instance japan, but it occurs indeed everywhere where modernization take place. Although in the past particular western values, like liberalism or democracy, there is no fundamental reason why modernity should only be linked to typically western values".⁵⁷

Sedangkan dalam dunia Arab berbeda dengan apa yang terjadi di Barat. Masa "kebangkitan," "pencerahan" dan "modernitas" di Arab tidak terjadi secara bergantian dan terpisah, melainkan saling berhubungkait satu sama lain dan wujud dalam satu masa, yaitu sejak masa modern yang telah bermula lebih kurang satu abad yang lalu, yaitu pada abad ke-19 Masehi. Ketika bangsa Arab berbicara tentang modernitas, maka tidak bisa memahaminya seperti apa yang difahami oleh pemikir Eropa, yaitu suatu masa peralihan dari masa pencerahan dan kebangkitan yang telah menjadi asas untuk menyusun kembali sebuah tradisi. Sedangkan modernitas dalam dunia Arab adalah kebangkitan dan pencerahan muncul secara bersamaan. Asas penting dalam fenomena ini adalah rasionalitas dan demokrasi. Rasionalitas dan demokrasi bukan istilah yang diimport dari luar, melainkan wujud berdasarkan kaedah-kaedah.

⁵⁴ Hasan Hanafi, *Dirâsât Islâmiyyah*, (Mîc : Maktabah al-Anglu, t. th.), hlm. 151.

⁵⁵ Muhammad Sâlim Abû 'Âsî, *Maqâlatâni fî al-Ta'wîl*..., hlm. 65-66.

⁵⁶ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Al-Turâth wa al-Şadâth*..., hlm. 16.

⁵⁷ Jacques Waardenburg, *Some Thoughts on Modernity*..., hlm. 318.

Apabila kajian terhadap tradisi tidak disertai dengan rasionalitas, maka tidak akan berhasil membangun sebuah modernitas. Modernitas harus dibangun berdasarkan rasionalitas dan dengan itu, bangsa Arab dapat menjadi pelaku modernitas semasa yang bersifat universal dan bukan pengikut terhadapnya. Lebih daripada itu, modernitas tidak hanya menjadi proyek individu saja, melainkan kerja kolektif yang dilakukan oleh semua golongan, kecuali perkara yang berkaitan dengan semangat kritik dan inovatif di dalam budaya tertentu dimana ia hanya dapat dilakukan oleh masing-masing individu. Jadi, modernitas memuat konsep dan dorongan bagi tercapainya pemodernan, yaitu pemodernan pemikiran dan rasional serta emosional. Oleh itu, pertama kali yang perlu dilakukan untuk mewujudkan perkara tersebut adalah kembali kepada tradisi dengan pembacaan dan pandangan kekinian.⁵⁸ Maka, permasalahannya bukanlah menerima atau menolak modernitas, melainkan mesti faham apa modernitas itu sendiri, untuk siapa dan untuk kemaslahatan siapa, serta pandangan seperti apa yang mesti dijalankan, apa yang ia katakan, kenapa dan bagaimana?⁵⁹ Dari metodologi kedua-dua pemikir Islam tersebut menunjukkan bahwa modernitas bukan bermakna Barat atau mengikut peradaban tertentu, melainkan cara mengkaji *turâth* dengan objektif dan rasional serta menghindari pengkajian terhadapnya dengan cara taklid. Perkara ini dilakukan agar *turâth* senantiasa relevan dengan setiap masa dan keadaan, meskipun teori dan metode Barat juga tidak terlepas dalam kajian mereka.

E. Penutup

Modernitas secara etimologi bermakna baru atau kini tanpa merujuk kepada suatu peradaban tertentu dan kapan sesuatu yang baru itu bermula. Modernitas dalam filsafat modern bercirikan kepada pandangan rasional di mana akal mempunyai kedudukan tertinggi dibanding dengan agama, sehingga agama dapat ditafsirkan secara subjektif menurut kehendak akal manusia. Sedangkan modernitas dalam kajian pemikiran Islam kontemporer mempunyai cara yang berbeda, yaitu bagaimana cara menghidupkan *turâth* (tradisi) Islam kepada tahap modern sehingga *turâth* senantiasa tetap relevan dengan setiap keadaan dan tempat.

Daftar Pustaka

Al-Qur'ân al-Karîm

- 'Ayd, Ahmad, Ahmad Mukhtar, Jaylânî Ibn Haj YaHyâ, Dawd 'Abduh, Salih Jawwad la'muh dan Nadim Mura'shilî. t.th. *al-Mu'jam al-'Arabî al-Asâsî*. Al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqâfah wa al-'Ulûm li al-Durûs. Tûnis.
- 'Âcî, Muhammad Sâlim Abû. 2003. *Maqâlatâni fî al-Ta'wîl: Ma'âlim fî al-Manhaj wa Rasdun li Inhirâf*. Cet. I. Dâr al-Bashâ'ir. Al-Qâhirah.
- Al-Qardâwî, Yûsuf. 1994. *Al-Thaqâfah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah: Baina al-Asâlah wa al-Mu'â'arah*. Cet. I. Maktabah Wahbah. Al-Qâhirah.
- Al-Milâd, Zâki. 2004. *Min Al-Turâth ilâ al-Ijtihâd: al-Fiqr al-Islâmî wa Qadâyâ al-'lâh wa al-Tajdîd*. Bayrût : Al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî.
- Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. 1991. *Al-Turâth wa al-Şadâthah: Dirâsât wa Munâqashât*. Al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî. Bayrût.

⁵⁸ Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, *Al-Turâth wa al-Şadâthah...*, hlm.16-17.

⁵⁹ Fâdî Ismâ'îl, *Al-Khitâb al-'Arabî al-Mu'âsir: Qirâ'ah Naqdiyyah fî Mafâhim al-Nahah wa al-Taqaddum wa al-Hadâthah* (Herndon : Al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1991), hlm. 159.

- _____, 1992. *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqliyyah li Nu'um al-Ma'rifah fi al-Thaqâfah al-'Arabiyyah*. Cet. IV. Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah. Bayrût.
- _____, 2000. *Post Tradisionalisme Islam*. Terjemahan Ahmad Baso. Cet. I. LKIS. Yogyakarta.
- Anshari, Subhan. 2004. Demi sebuah Renaissance (Muhammad Abid al-Jabiri: Usaha Merobohkan dan Membangun Kembali Nalar Santri) dalam *Kritik Turath: Seputar Problem Metodologi*. Cet. I. LAKPESDAM NU. Mesir.
- AM, H. Suhar. 2010. *Filsafat Umum: Konsepsi, Sejarah dan Aliran*. Cet. II. Gaung Persada Press. Jakarta.
- Baykan, Aysegul. 1990. Women between Fundamentalism and Modernity dalam buku *Theories of Modernity and Postmodernity*. Cet. I. Sage Publication. London.
- Dictionary of Contemporary English*. 2003. Cet. VII. Person Education Limited. England.
- Ebenstein, William. 1969. *Great Political Thinkers*. Rinehart and Winston. New York.
- Habermas, Jurgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press. Massachuset.
- Held, David. 1992. Liberalism, Marxism and Democracy dalam buku *Modernity and its Future*. Cet. I. Polity Press in Association with Blackwell Publishers and The Open University. Cambridge.
- Hanafi, Hasan. 1990. Al-'Arab Dahiyât al-Markaziyyah al-Ûrûbiyyah dalam *Hiwâr al-Mashriq wa al-Maghrib: Nahwâ l'âdât binâ' al-Fikr al-Qawmî al-'Arabî*. Cet. I. Al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirâsah wa al-Nashr. Bayrût.
- _____, 2000. *Islam in The Modern World: Tradition, Revolution and Culture*. Dar Kebaa Bookshop. Cairo.
- _____, t.th. *Al-Dîn wa al-Taharur al-Thaqâfi*. Maktabah Madbûlî. Al-Qâhirah.
- _____, t.th. *Dirâsât Islâmiyyah*. Maktabah al-Anglu. Micr.
- _____, t. th. *Al-Turâth wa al-Tajdid: Mauqifunâ min al-Turâth al-Qadîm*. Maktabah al-Anglu al-Micriyyah. Al-Qâhirah.
- Hardiman, Fransisco Budi. 2011. *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Penerbit Erlangga. Jakarta.
- Hardiman, Fransisco Budi. 2008. *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Cet. III. Penerbit Kanisius.
- Ismâ'îl, Fâdî. 1991. *Al-Khitâb al-'Arabî al-Mu'âsir: Qirâ'ah Naqliyyah fi Mafâhim al-Nahdah wa al-Taqaddum wa al-Hadâthah*. Cet. I. Al-Machad al-cÂlamî li al-Fikr al-Islâmî. Herndon.
- Kumar, Krishan. 1995. *From Post-industrial to Post-modern Society: New Theories of the Contemporary World*. First Edition. Blackwell Publishers. USA.
- Oxford English Dictionary*. 1988. Oxford University Press. New York.
- Rippin, Andrew. 2012. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. Cet. IV. Routledge. London and New York.
- Smart, Barry. 1990. Modernity, Postmodernity and the Present dalam *Theories of Modernity and Postmodernity*. Cet. I. Sage Publication. London.
- Shâkir, Ahmad Muhammad. t. th. *Al-Risâlah li al-Imâm al-Mutallibî Muhammad ibn Idrîs al-Shâfi'î*. Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah. Bayrût.
- Salam, Rif'at. 2007. *Bahthan 'an al-Turâth al-'Arabî: Nazrah Naqliyyah Manhajiyyah*. Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb. Misr.
- Sharabi, Hisham. 1970. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*. The John Hopkins Press. Baltimore and London.
- Turner, Bryan S. 1990. Periodization and Politics in the Postmodern dalam *Theories of Modernity and Postmodernity*. Cet. I. Sage Publication. London.
- Touraine, Alain. 1995. *Critique of Modernity*. Blackwell Publishing. Oxford.

Waardenburg, Jacques. 1996. Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam in *Islam and Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*. Institute of Islamic Thought and Civilization. Kuala Lumpur.

Qâmûs Ilyâs al-'Asrî. 1986. Dâr al-Jayl. Bayrût.

Zaqzûq, Mahmûd Hamdî. 2003. *Muqaddimah fî al-falsafah al-Islâmiyyah*. Dâr al-Fikr al-'Arabi. Al-Qâhirah.

